

Modalidad Educación Intercultural Bilingüe

Coordinador a cargo: Osvaldo Cipolloni

Dirección de la colección: Silvia Hirsch y Axel Lazzari

Autora: Marianela Stagnaro

Agradecimientos

A Reinaldo Ledesma, de la Unión Solidaria de Comunidades del Pueblo Diaguíta Cacano; a Mónica Palferro, del Consejo Educativo Autónomo de Pueblos Indígenas; a Raúl Favoretti y Adil Podhajcer; a Raúl Verasay, del Consejo Educativo Autónomo de Pueblos Indígenas; a Gladys Canelo, del Consejo de Participación Indígena; a José María Bompadre, Liz Besso, Emanuel Mato, Cristian Bustos; Pablo Capitanelli, Nadia Stagnaro y Gabriela Vargas del Instituto de Culturas Aborígenes.

Coordinación de Materiales Educativos

Coordinador: Gustavo Bombini

Responsable de publicaciones: Gonzalo Blanco

Edición: Ana Feder

Diseño: Mario Pesci

Documentación fotográfica: María Celeste Iglesias

Realización de mapas: Programa Nacional Mapa Educativo (Dirección Nacional de Planeamiento Educativo)

Cartografía: Instituto Geográfico Nacional



CC BY-NC-SA 4.0 DEED

Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional

Ministerio de Educación y Deportes de la Nación
Pueblos indígenas en Santiago del Estero y Córdoba. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Ministerio de Educación y Deportes, 2016.
32 p.; 28 x 20 cm. - (Pueblos indígenas en la Argentina; 14)

ISBN 978-987-4059-12-3

1. Calidad de la Educación.
CDD 305.8

Prólogo

El Ministerio de Educación de la Nación tiene el honor de presentar la colección **Pueblos indígenas en la Argentina. Historias, culturas, lenguas y educación**, material de la Modalidad de Educación Intercultural Bilingüe dirigido a quienes quieran aproximarse a la inmensa diversidad étnica y lingüística de la sociedad argentina, para conocerla, reconocerla y valorarla, al tiempo de elaborar propuestas de enseñanza y aprendizaje, así como diseñar planes y programas educativos.

Partimos de la constatación siguiente: si bien las cuestiones vinculadas a los pueblos indígenas tienen mayor atención de los Estados, las organizaciones y la sociedad civil, aún hay un profundo desconocimiento sobre sus realidades, las cuales con frecuencia son vistas en forma estigmatizada, como homogéneas, asimilables a la cultura envolvente u objeto de "integración", negando sus propias diferencias y reproduciendo condiciones de desigualdad.

En sus dieciocho fascículos, **Pueblos indígenas en la Argentina. Historias, culturas lenguas y educación** presenta a los pueblos originarios en su diversidad, como sujetos de derecho, tanto individual como colectivo, con sus historias e identidades, con sus vicisitudes y reivindicaciones, desde una mirada actual.

La publicación fue pensada para los estudiantes, docentes, equipos de formación docente, equipos educativos provinciales y nacionales, organizaciones de cooperación en general y, también, para los comuneros indígenas y sus organizaciones, así como la sociedad en su conjunto, sobre todo para quienes comparten su vida cotidiana con miembros de pueblos indígenas sin verlos, reconocerlos ni valorarlos en su pertenencia e identidad.

Porque entendemos que esta diversidad nos enriquece a todos y todas, y porque para valorarla es necesario conocerla, nos comprometimos a abordar un proceso de producción de cada cuadernillo como un desafío de trabajo intercultural. Así, los contenidos, miradas e imágenes que contienen estas páginas, son el fruto de coautorías de investigadores, docentes y referentes indígenas de diferentes comunidades de distintas regiones del país.

Este material se inscribe en la estrategia de la Modalidad de Educación Intercultural Bilingüe de avanzar en lo que en la región se denomina como "Interculturalidad para todos", esto es, un contenido que atraviese los niveles y áreas curriculares del sistema educativo e interpele el sentido común de la sociedad en general respecto de un tema que requiere abordajes en perspectiva intercultural, para fomentar el reconocimiento mutuo de quienes se asumen indígenas y quienes no; esto permitiría comprenderse con vistas a una igualdad democrática de identidades culturales diversas.

Estos cuadernillos fueron realizados gracias a un convenio de colaboración académica con el Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad de San Martín, previa consulta y participación activa del Consejo Educativo Autónomo de Pueblos Indígenas, como entidad de gestión participativa y asesoramiento del Ministerio de Educación y Deportes en todo lo concerniente a las acciones que la Modalidad de Educación Intercultural Bilingüe asume en el marco de la política educativa nacional.

Esperamos que estas historias, culturas, lenguas y educación de los pueblos indígenas contribuyan a profundizar el tan ansiado y necesario diálogo intercultural, a fomentar relaciones de igualdad en la diversidad y a superar asfixiantes relaciones sociales caracterizadas por el prejuicio, el racismo y la exclusión del otro, con el fin de construir nuevos horizontes de hermandad entre los pueblos.

Oswaldo Cipolloni
Coordinador a/c

Modalidad de Educación Intercultural Bilingüe

Acerca de la colección

Orientados por el valor de la interculturalidad crítica, presentamos dieciocho fascículos como un aporte curricular a la EIB, al sistema educativo nacional y al público en general. Esta colección desarrolla contenidos sobre las variadas y variables realidades indígenas en la Argentina, haciendo hincapié tanto en su diferenciación cultural y étnica como en los modos en que esta diferenciación se ha construido a lo largo de la historia y se sigue elaborando en el presente.

La serie se propone:

- 1) Ofrecer información actualizada sobre los pueblos indígenas que habitan en el país, tomando en cuenta los entramados sociales, culturales e históricos en los que se insertan.
- 2) Difundir las diversas situaciones sociolingüísticas de los pueblos originarios.
- 3) Dar cuenta de la diferenciación cultural y étnica de los pueblos indígenas, señalando el papel que hoy juegan "la cultura" y "la lengua" en las prácticas culturales de construcción de sus identidades.
- 4) Brindar ejemplos actuales de experiencias de educación intercultural y bilingüe.
- 5) Contribuir a la elaboración de estrategias y recursos didácticos para fomentar la interculturalidad en el aula.

Tratándose de las situaciones interculturales e interétnicas que involucran a los pueblos indígenas en la Argentina, la colección asumió el desafío de desarrollar desde su misma concepción un modelo de trabajo y discusión colectivo en clave intercultural e interétnica. De esta manera, cada fascículo debe ser leído como un *descanso* en un camino sinuoso hecho de diálogos, debates, malentendidos y silencios que hemos recorrido todos los participantes de este proyecto durante los dos años de trabajo que hemos llevado adelante. Así como es fundamental entender que este camino continúa, también es necesario subrayar el "entre todos", que los hubo, muchos y diferentes: "entre" los editores; "entre" los editores y el Equipo de Coordinación de la Modalidad EIB; "entre" la Coordinación de la Modalidad, los editores y los representantes

indígenas del Consejo Educativo Autónomo de Pueblos Indígenas (CEAPI) en el Ministerio de Educación; "entre" los editores y los grupos de autores, "entre" los autores y las personas que estos contactaron durante sus investigaciones. Resultado de estos intensos y diversos intercambios aparece la presencia constante de coautorías y, especialmente, de coautores y colaboradores indígenas en los créditos de los textos que integran la colección. Esta participación indígena no se ha debido meramente al cumplimiento formal de un derecho garantizado sino que, ante todo, es el reflejo de los diversos flujos interculturales que nos han recorrido durante nuestra labor. Pues el "entre" siempre habilitó la posibilidad de diálogo, algunas veces de malentendidos y el debate, con la consecuente revisión de ideas y aprendizaje mutuo. Pero a veces, debemos admitir, el "entre" se cerró muy rápidamente y quedaron reforzados ciertos prejuicios y estereotipos. No podría haber sido de otra forma, pues "cultura" es tanto aprendizaje y plasticidad como repetición de lugares comunes y frases hechas, en las que nos sentimos "como en casa", a pesar de que muchas veces nos molesten.

La capacidad de aprendizaje que supone lo cultural se da a *través del otro y con el otro*. Así aprendemos a darnos cuenta que *no* somos idénticos a nosotros mismos, es decir, que estamos habitados por muchos "otros". Si hacemos el esfuerzo de pensar a la "cultura" como un "flujo intercultural" podremos comenzar a comprender la magia por la cual llegamos a modificarnos entre todos. Cuando repetimos la frase familiar y el estereotipo, la cultura deja de estar al servicio del aprendizaje para transformarse en un manual de instrucciones que refuerzan identidades y diferencias estereotipadas. Apostamos a invertir la tendencia y tomar el camino que va de la diferenciación a las identidades antes que el camino que llega a las diferencias partiendo de las identidades. Así, pensando desde el "entre", "a través" y "con" el otro podremos plantear nuevas preguntas y aprender mutuamente. Observarán que los contenidos de los fascículos están ordenados según la "identidad de los pueblos indígenas", pero esto es sólo el comienzo,

el “guiño” al sentido común que nos hacemos entre todos. El desafío es ir más allá, guiados por un sentido de lo intercultural como un fluir (a veces armónico y muchas veces discordante), reconociendo la multitud de caminos y cruces en los que *nos perdemos –nos descubrimos diferentes de nosotros mismos– justo cuando nos encontramos con otros*. La educación intercultural se propone aprender a ir más allá de la cultura (o de la lengua) pensada como identidad; esto significa aprender a hablar y pensar y actuar interculturalmente. Y esto tiene consecuencias prácticas ya que al mismo tiempo que desarmamos nuestras identidades y las de los otros también desarticulamos la jerarquía de “arriba” y “abajo” en que estas suelen estar ordenadas, y es entonces que lo intercultural se vuelve una posibilidad de democratización del saber.

El objetivo de esta colección es fomentar el reconocimiento mutuo de la diferenciación intercultural en lo que atañe a los pueblos indígenas así como entre ellos y aquellos colectivos sociales que no se reconocen tales, teniendo siempre en vista la igualdad democrática de identidades culturales. Esta preocupación ha sido una constante durante el trabajo de los editores, coautores y colaboradores, indígenas o no indígenas, quienes experimentaron de primera mano que dicho reconocimiento recíproco de diferencias en igualdad no es nada fácil de alcanzar ni sus consecuencias pueden ser previstas de antemano. Toca ahora al lector –maestros, estudiantes y público en general– hacer su propia prueba. Si se asume la propuesta, esta colección habrá dado un paso más en la dirección de aprender a *interculturalizar* la herencia de la “educación intercultural y bilingüe para indígenas” para transformarla en educación intercultural para todos.

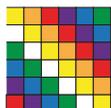
En la colección encontrarán fascículos sobre un único pueblo indígena o varios, pero podrán advertir que algunos pueblos indígenas son abordados en más de un fascículo. También hallarán fascículos acerca del tratamiento particular de ciertas lenguas indígenas.

Al adoptar este criterio de presentación se han privilegiado las situaciones locales y regionales que afectan a los procesos interculturales de

los pueblos indígenas por sobre la clasificación tradicional de los pueblos indígenas en áreas culturales.

Los dieciocho fascículos se distribuyen, por orden de aparición, de la siguiente manera:

1. Pueblos Indígenas en la Argentina. Interculturalidad, educación y diferencias
2. Guaraníes, chanés y tapietes del norte argentino. Construyendo el *ñande reko* para el futuro
3. El pueblo kolla de Salta. Entre las nubes y las yungas
4. El pueblo wichí hoy: iguales pero diferentes, uniendo lo propio con lo ajeno
5. Indígenas en clave urbana intercultural en el Conurbano y La Plata
6. Kollas de Jujuy. Un pueblo, muchos pueblos
7. Pueblos mocoví y qom en los espacios urbanos de la provincia de Santa Fe
8. Mbya-guaraní. *Yma roiko porã ve*, “antes vivíamos muy bien”
9. “No estamos extinguidos”: memorias, presencia y proyectos de los pueblos originarios de Cuyo
10. Volver al futuro. Rankülches en el centro de la Argentina
11. Educación Intercultural Bilingüe en Chaco: toba/qom y wichí
12. Tehuelches y selk’nam (Santa Cruz y Tierra del Fuego): “No desaparecimos”
13. El pueblo mapuce en Neuquén: ancestralidad, vigencia y proyección
- 14. Pueblos indígenas en Santiago del Estero y Córdoba. Tejiendo memorias con relatos actuales**
15. Quichua y guaraní: voces y silencios bilingües en Santiago del Estero y Corrientes
16. Qom (tobas) y moqoit (mocovíes). Antiguas y nuevas andanzas por el Gran Chaco
17. Del presente al pasado: la resistencia y lucha del pueblo diaguita calchaquí
18. Cultura, historia y presente del pueblo mapuche en Río Negro y Buenos Aires



Índice

Introducción: dos puntas de un mismo ovillo	9
Pueblos indígenas en Santiago del Estero y Córdoba	10
Modos de ganarse la vida	12
Santiago del Estero: monte adentro y migración	12
Córdoba: abogados, cartoneros, campesinos	13
Conquista, colonización, asimilación... e invisibilización	14
Pueblo diaguita cacano	14
Pueblo tonokoté	15
Pueblo vilela y lule-vilela	15
Pueblo guaycurú	15
Pueblo sanavirón	15
Pueblo comechingón	15
Realidades diversas en la situación actual de los pueblos indígenas en Santiago del Estero y Córdoba	19
La defensa de la tierra y el territorio: los pueblos indígenas en Santiago del Estero	19
Haciendo presente la identidad negada: los comechingones en Córdoba	21
Reconocimientos legales y organizaciones indígenas	22
Recreando culturas con identidades recuperadas	24
Santiago del Estero	24
Córdoba	26
“Ser indígena” en la vida cotidiana	28
Educación y pueblos originarios: el desafío de la EIB	29
Bibliografía	33

Introducción: dos puntas de un mismo ovillo

Ramón es miembro de una comunidad comechingona en la ciudad de Córdoba y con sus más de 80 años es *curaca* (representante y autoridad) de su familia. Él siempre supo que era descendiente de comechingones porque su propio abuelo y su madre se lo contaban. Sin embargo, sólo hace pocos años él y sus hermanos comechingones decidieron organizarse en comunidad para dar a conocer su identidad y así poder enfrentar con más fuerza la supuesta certeza de que en Córdoba “no hay más indios”, afirmación sostenida hasta hoy por ciertos relatos históricos de los que se hacen eco funcionarios de gobierno y la sociedad en general. Efectivamente, el imaginario oficial subraya la desaparición de los originarios locales (comechingones, sanavirones) durante la época colonial y tras la llamada conquista del desierto (en el caso de los rankülche, al sur de la provincia), sosteniendo que la población de Córdoba es fundamentalmente el producto de un mestizaje de españoles e indígenas, por un lado, y de “gringos”, o sea, descendientes de inmigrantes italianos y españoles, por el otro.

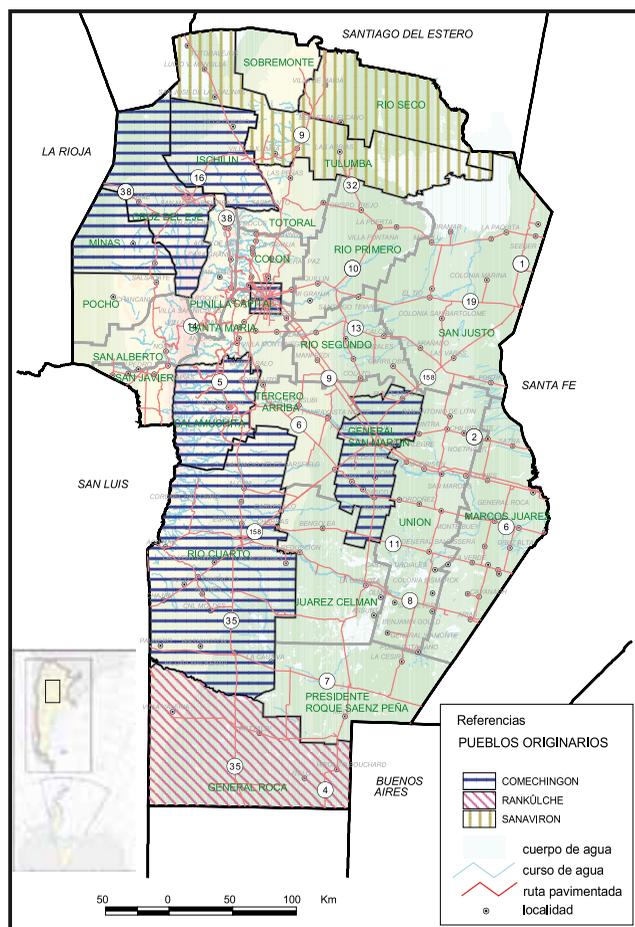
Ramón, al igual que muchos de sus hermanos comechingones, no habla una lengua distinta de la del resto de los cordobeses ni tiene costumbres “exóticas”. Se lo encuentra en un barrio a pocas cuadras del centro de la ciudad de Córdoba conviviendo con vecinos que no son indígenas. Ahora que es jubilado se dedica a visitar las escuelas para contarles a los niños y niñas, como un abuelo haría con sus nietos, que los comechingones están recuperando su identidad y que no usan plumas en la cabeza ni andan semidesnudos cazando con arco y flecha tal como aparecen en las ilustraciones de los manuales escolares.

Estela es una joven tonokoté que habla quichua santiagueño, al igual que sus padres, hermanos, abuelos y demás familiares y amigos. Sabe que no es la lengua originaria de su comunidad pero los tonokoté la adoptaron como propia hace tiempo durante las transformaciones culturales ocurridas en el proceso de mestizaje. A lo largo de su paso por la escuela primaria y secundaria no hizo más que escuchar que los aborígenes en Santiago del Estero se habían

extinguido entre fines del siglo XIX y principios del siglo XX y, sin embargo, hoy, con sus 26 años, forma parte de una comunidad tonokoté ubicada en el departamento de Avellaneda, en Santiago del Estero. Estela ha podido sobreponerse al discurso del sistema educativo que impedía que se reconociera como tonokoté en el presente, pero además ha ayudado a que sus padres y abuelos no sientan más vergüenza de ser indígenas, como cuando hablan “la quichua”¹ en voz baja. Ahora ella y su familia están en pleno proceso de lucha por la defensa y recuperación del territorio comunitario como la mayoría de los diaguita-cacanos, vilelas, lule-vilelas, guaycurúes y sanavirones en la provincia de Santiago del Estero.

Estos breves relatos sobre las vidas de Ramón y Estela permiten plantear una clave necesaria para comprender sus historias. Ambos han sido sometidos a mecanismos de invisibilización y discriminación que repercutieron en el autosilenciamiento, la negación y el ocultamiento de identificaciones indígenas que traían desde las memorias familiares. La invisibilización social (Domínguez, Golluscio y Gutiérrez, 2006) está basada sobre el argumento de la extinción o desaparición de estos pueblos, desaparición “física” o “cultural” e “identitaria” en el mestizaje. Las acciones de Ramón y Estela son apenas un ejemplo de los esfuerzos que están realizando muchos de sus hermanos para desmontar los mecanismos de la invisibilización y discriminación. Con esta actitud están ejerciendo el derecho constitucional a la autoidentificación como pueblos indígenas, que va de la mano de iniciativas de revitalización cultural (y a veces lingüística) y de la organización como comunidades y movimientos indígenas. Reconocerse indígena, es decir, identificarse con memorias, saberes, valores y prácticas indígenas, ha llevado a muchas personas a conformar *comunidades indígenas*, incluso en el caso de aquellos pueblos originarios que se habían declarado oficialmente extintos. La transformación de la vergüenza y el ocultamiento en el orgullo de pertenecer a un pueblo indígena es una dura prueba para Estela y Ramón pero, como vemos, está acompañada por leyes y políticas estatales de reconocimiento

1. Más adelante se explica por qué se usa la forma femenina “la quichua”.



indígena y por una creciente movilización política de los propios pueblos originarios, tanto en la Argentina como en Latinoamérica.

Este fascículo está orientado por la pregunta sobre cómo se está construyendo un escenario de reconocimiento intercultural a partir de esta situación de invisibilización y discriminación. Con este fin se van a señalar algunas similitudes y diferencias en las realidades de los pueblos indígenas de Santiago del Estero y Córdoba.

Pueblos indígenas en Santiago del Estero y Córdoba

En Santiago del Estero y Córdoba numerosas comunidades indígenas se han organizado en los últimos años, tras décadas y a veces siglos de negación de su identidad. Son parte de los pueblos guaycurú, vilela, lule-vilela, tonokoté, diaguita-cacano, sanavirón², comechingón y rankülche.

En estas páginas se pueden observar mapas, cuadros demográficos y tablas de distribución de los pueblos indígenas (efectivamente reconocidos por el Estado) en los departamentos de cada provincia.

Población indígena en ambas provincias, según Censo Nacional de Población 2010

Provincia	Cantidad población total provincial	Cantidad de personas que se autorreconocen indígenas o descendientes
Santiago del Estero	874.006	11.508 (1,32%)
Córdoba	3.308.876	51.142 (1,55%)

Población indígena en Córdoba, según Censo Nacional de Población 2010

Pueblo indígena	Población
Comechingón	17.313
Mapuche	4973
Diaguita calchaquí (diaguita cacano)	4418
Qom	4117
Quechua	3137
Guaraní	2967
Rankülche	2888
Sanavirón	1971
Kolla	1638
Otros	7720
Total	51.142

2. El resurgimiento de los sanavirónes es incipiente. La convivencia de comechingones y sanavirónes en el pasado en distintas regiones del norte cordobés explicaría la dificultad de diferenciar en el presente a miembros de uno y otro pueblo.

Fuente: <http://www.censo2010.indec.gov.ar/resultadosdefinitivos.asp>.

Pueblos indígenas actuales en Córdoba

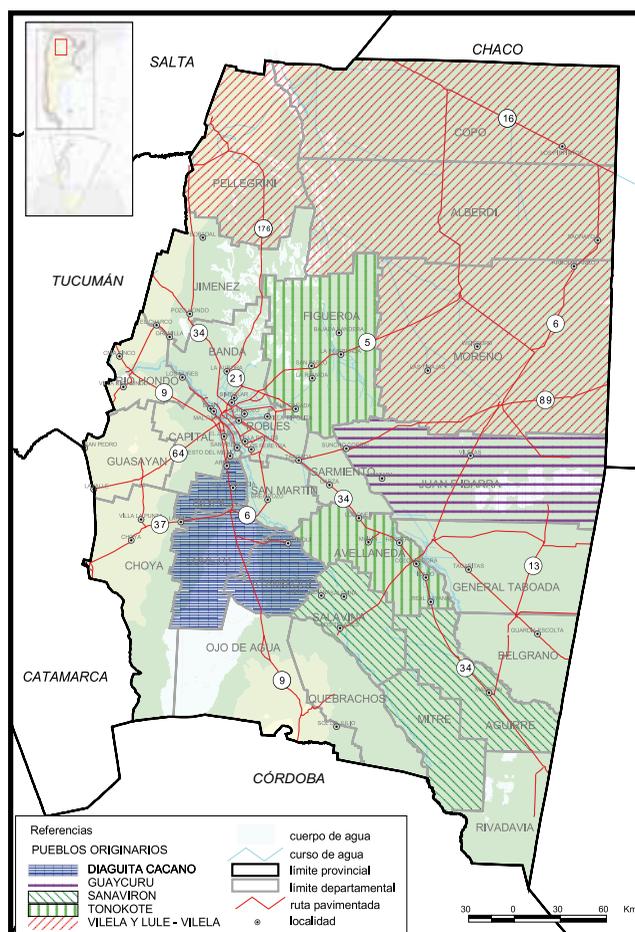
Departamento	Pueblo
Capital, Punilla, Cruz del Eje, Minas, General San Martín, Río Cuarto, Calamuchita, Ischilin.	Comechingón
Cruz del Eje, Tulumba, Río Seco.	Sanavirón ²
General Roca	Rankülche

Elaborado a partir de consultas a la representante del Consejo de Participación Indígena y miembro de una comunidad comechingona en la ciudad de Córdoba. Ver también Bompadre (2013).

Pueblos indígenas actuales en Santiago del Estero

Departamento	Pueblo
Atamisqui, Loreto, Salavina y Avellaneda	Diaguita-cacano
Avellaneda, Figueroa y San Martín	Tonokoté
Copo, Pellegrini y Alberdi	Lule-vilela
Moreno	Vilela
Juan Felipe Ibarra	Guaycurú
Mitre, Salavina y Aguirre	Sanavirón

Elaborado a partir de consultas realizadas a miembros de la Unión Solidaria de Comunidades del Pueblo Diaguita Cacano y a la antropóloga Adil Podhjacar.



Población indígena en Santiago del Estero, según Censo Nacional de Población 2010

Pueblo indígena	Población
Tonokoté	3636
Diaguita-calchaquí (diaguita cacano)	1755
Lule	1196
Qom	947
Quechua	815
Atacama	632
Guaraní	480
Vilela	359
Sanavirón	350
Otros	1338
Total	11.508

Etnónimos

Algunos de estos “nombres étnicos”, como *comechingón* o *tonokoté*, provienen del proceso de conquista y colonización europea. Suele suceder que el nombrar respondía a los intereses de los conquistadores, y así en muchos casos encontramos una diversidad de pueblos reunidos bajo una sola denominación, como los *vilela* y *lule-vilela*. Lo destacable es que estas denominaciones hoy han sido resignificadas positivamente por quienes se identifican como parte de un pueblo originario.

A pesar de la distribución aproximada, hay que entender que se trata de una realidad cambiante pues las migraciones —temporales o permanentes, individuales o familiares— implican que nos encontremos con muchas personas indígenas de distintos pueblos en las ciudades capitales. Por otra parte, hay que tener en cuenta que no todos los originarios conforman comunidades indígenas. El hecho de que el Estado nacional reconozca legalmente sólo a los indígenas que se organizan bajo la forma de *comunidades indígenas* no significa que no haya muchísimas personas y familias que se consideren pertenecientes a pueblos originarios, a pesar de no tener el “sello legal”.

En cuanto a la población, se ha señalado la cantidad de personas que se reconocen indígenas en relación con el total provincial. Nuevamente, hay que atender al hecho de que no solamente han sido censadas personas pertenecientes a los pueblos mencionados. Tanto para Santiago del Estero como para Córdoba hay un importante número de respuestas en la categoría “Otros”, lo que significa que en estas provincias también hay otras identidades indígenas. En cualquier caso, debemos entender que tanto los mapas como los censos son aproximaciones a una realidad pero no deben confundirse con esta, que es mucho más rica y diversa.

Modos de ganarse la vida

La mayoría de los pueblos indígenas de Santiago del Estero se encuentran en zonas rurales, mientras que en Córdoba predominan las comunidades indígenas asentadas en los pueblos y ciudades. Se trata, en general, de la diferencia entre un modo de vida campesino, con una gran importancia del trabajo como jornaleros rurales (en Santiago del Estero y el norte cordobés) y un modo de vida ligado al empleo en el sector industrial y de servicios —formal e informal— en el espacio urbano (ciudades y pueblos de Córdoba y ciudad de Santiago del Estero).

Santiago del Estero: monte adentro y migración

Con excepción de muy pocas comunidades ubicadas en zonas periféricas de la ciudad de Santiago del Estero o La Banda, la gran mayoría de las comunidades diaguita cacano, vilela, lule-vilela, guaycurú, tonokoté y sanavirón se

encuentran monte adentro. Algunas de estas comunidades están bastante alejadas de los poblados y localidades cabeceras.

La principal actividad laboral en estas comunidades es la horticultura (maíz, hortalizas, etc.) y la cría de animales (cabritos, chivos, ovejas, terneros, gallinas, patos, chanchos, entre otros) para autoconsumo y, en algunos casos, para el intercambio con otras familias. A estas actividades las acompañan otras tareas como la recolección de miel, frutos, semillas y fibra, la extracción de leña, la caza y la pesca. La producción artesanal de tejidos, tallados en madera, trabajos en cuero y cerámica y la producción de carbón y ladrillos que realizan en hornos comunitarios o familiares también son importantes para el ingreso familiar. Por último, está el trabajo estacional en “la desflorada” del maíz, la cosecha de papa, limón, arándano, trigo, etc. Esta labor conlleva la migración temporal de los jóvenes y adultos (principalmente hombres) a provincias como Santa Fe, Córdoba, La Pampa, Buenos Aires y Mendoza, donde residen por períodos de tiempo variables en condiciones habitacionales y alimenticias bastante duras. El trabajo doméstico de las mujeres en casas de familia de la ciudad de Santiago del Estero, Córdoba o Capital Federal es también otra de las caras de la migración de estos campesinos indígenas. Tanto hombres como mujeres trabajan desde muy jóvenes ayudando en las labores familiares, por lo que es común que los niños asistan sólo a la escuela primaria y no continúen los estudios secundarios.

La migración es consecuencia de las pocas opciones laborales disponibles en sus áreas de residencia, a lo que se suma el deterioro ambiental del monte (tala indiscriminada, sojización, utilización de agrotóxicos) y al constante atropello de empresarios y terratenientes que les quitan o amenazan con desalojarlos de las pocas tierras que ocupan y usufructúan. Los problemas territoriales, que son problemas de supervivencia, se reflejan claramente en las prioridades que se dan los pueblos indígenas en su organización.

El “bosque de miel” y el pueblo diaguita cacano

Como descendientes de un pueblo originario vivimos comunitariamente en nuestros territorios. La defensa del territorio y el mantenimiento del control territorial es un rasgo distintivo de los cacanos.

Soconcho es el nombre de nuestro gran territorio ancestral, que en lengua cacán significa “bosque de miel”. La mayoría de

los ayllus se ubican en El Alto, única masa de bosque nativo en la región, considerado por nuestro pueblo como territorio sagrado.

La vida en este bosque es nuestra principal fuente de estructuración de la identidad de los cacanos. (Mónica, Unión Solidaria de Comunidades del Pueblo Diaguita Cacano).

Córdoba: abogados, cartoneros, campesinos

Las comunidades en Córdoba, principalmente comechingonas, se ubican en barrios de la capital o de ciudades y pueblos del interior. Generalmente encontramos a los comechingones conviviendo entre vecinos y familiares que no son parte de la comunidad.

En estas comunidades hay mayores posibilidades de acceso a la educación secundaria y superior. Esto se refleja en la variedad de ocupaciones y situaciones socioeconómicas entre los comechingones contemporáneos. Contamos entre ellos a maestros, directores de escuela, profesores secundarios y universitarios y, en menor medida, médicos y abogados. A ellos se suman empleados en fábricas, comercios, empresas de servicios, casas de familia y en la administración pública. También hay quienes cuentan con su propio negocio y aquellos que se dedican a los oficios de carpintería, herrería y albañilería. En

la capital cordobesa algunos comechingones trabajan de cartoneros o carreros, recogiendo cartones, maderas, plásticos y otros objetos que la gente desecha. Estas tareas se complementan con changas como pintar, cortar el pasto, podar plantas, barrer la vereda, etc.

Por otra parte, hay una proporción menor de comunidades de comechingones en las zonas rurales del norte provincial en las que se da un modo de vida campesino/jornalero parecido al de las comunidades indígenas de Santiago del Estero, aunque menos expuesto a las amenazas de desalojo (en buena medida, porque ya han sido despojadas).

Patricia, una comechingona abogada

Soy la más joven y estoy aprendiendo de toda esta nueva cultura. Creo que desde mi profesión —soy abogada— tengo que empezar a defender lo que es nuestro como indios. Y espero poder hacer un aporte, no sólo para mi familia, sino para todos los que necesitan de su propia identidad.

Jesús, un campesino comechingón

Quiero contar algo de mi crianza, de mi niñez. Soy de una localidad a 200 kilómetros de la ciudad. Mis padres han sido pobres, nos hemos criado comiendo charqui, moliendo Algarroba, sacando leche a las cabras, haciendo quesillo. Hemos sido diez hermanos y así nos hemos criado con todas las cosas que hemos producido en el campo hasta que hemos tenido 20 años, nos tocó el servicio, empezamos a salir y ahí nos cambió un poco la vida.



Miembros de ayllus del pueblo diaguita cacano recorriendo el sitio donde funcionará la Universidad Intercultural de los Pueblos.

Conquista, colonización, asimilación... e invisibilización

Los diversos pueblos contemporáneos de la región son el resultado complejo de profundas historias que vienen desde antes de la conquista española, pero, por supuesto, no son una continuidad directa de las realidades que revelan la arqueología ni, incluso, la etnohistoria.³ Hay que destacar, sin embargo, que esa clasificación estática de los “pueblos con que se encontraron los españoles” esconde una gran simplificación. Básicamente, no se trataba de pueblos “sin historia”. Los investigadores no dejan de revelar la existencia de relaciones sociales complejas, guerreras, comerciales, políticas, rituales, entre los diversos agrupamientos. Esto nos habla de una región muy dinámica que estaba conectada a otros espacios más amplios a través de intercambios y desplazamientos (Martínez Sarasola, 2005; Taboada, 2011; Farberman y Taboada, 2012) y que los españoles, durante la conquista, vendrían a dominar paulatinamente.

A continuación, se pasa revista a las historias que los pueblos indígenas están reconstruyendo (lo cual implica basarse sobre crónicas de los

vencedores). Esto hace que no siempre coincidan los nombres y mapas actuales con los antiguos. Obviamente, tampoco coinciden las descripciones del modo de vida “tradicional”, hechas por la etnología y la historia, con el modo de vida actual que ya mencionamos. Esto se debe básicamente a los procesos de conquista, colonización y nacionalización de estas poblaciones que crearon una fuerte ruptura entre el “antes” y el “ahora”, corte que precisamente el proceso de resurgimiento pretende subsanar reconstruyendo continuidades identitarias. Cuando hablamos de la historia en estos pueblos no debemos preguntar “¿cuánto de la vida tradicional conservan?”. La pregunta que debemos hacernos siempre es “¿cómo un jornalero rural, una empleada doméstica, un cartonero o un médico pueden identificarse con la historia de un pueblo indígena?”. La historia es un asunto del presente.

Pueblo diaguita cacano

El pueblo diaguita cacano habría ocupado el oeste de Santiago del Estero y la zona andina de las actuales provincias de Salta, Tucumán y Catamarca. Su lengua habría sido el kakano o cacán y se trataría de un pueblo sedentario,

¿Cómo fechamos los restos materiales? De la era cristiana a la era carbónica

Si queremos ponerle fechas a las cosas y a los sucesos debemos tener una escala. Una vez que aceptamos esa escala estamos en condiciones de comparar los intervalos que separan a las cosas y decir “antes”, “después”, “al mismo tiempo”, “más joven”, “más viejo”. **Todas las escalas son relativas.** La persona más anciana del planeta hoy lo es *en relación* con la que acaba de nacer hace un instante pero, por otra parte, ese anciano y ese recién nacido están entre los seres más jóvenes del planeta si los medimos sobre la base de la edad de la Tierra. Un mismo suceso puede tener múltiples fechas según el marco de medida.

Hasta hace poco tiempo atrás, las ciencias que estudian larguísimos tiempos –como la geología, la meteorología, la paleontología y la arqueología– medían la edad de sus hallazgos –por ejemplo, un resto fósil, una vasija– sobre la base de la era cristiana. De ahí vienen las conocidas frases “antes de Cristo” o “después de Cristo” que significan que se está midiendo el tiempo de acuerdo con la importancia dada por una civilización a un “hecho religioso”.

A fines de la década de 1940, los científicos de esa misma civilización comenzaron a poner en práctica otra escala temporal basada en la “naturaleza”: la desintegración en la atmósfera del carbono 14. El fechado radiocarbónico se realiza en laboratorios especializados y consiste en medir la tasa de desintegración en la atmósfera del isótopo C14 que está contenido en todos los materiales del planeta. A mayor tasa de desintegración, más antigüedad. Eso nos da la posibilidad de “fechar”.

Se acordó internacionalmente tomar como “presente” la fecha del 1 de enero de 1950 (después de Cristo) debido a consideraciones astronómicas y atmosféricas. Entonces los restos fósiles, los cambios geológicos y climáticos y las vasijas y tumbas antiguas comenzaron a ordenarse en el tiempo sobre la base de fechas “antes del presente” (AP), es decir antes de 1950. Ya han pasado 65 años después de esa fecha, pero se sigue usando AP aunque con algunos ajustes que tienen que ver con consideraciones químicas.

En arqueología se utilizaban métodos de fechado “relativos” basados en el estudio de los yacimientos para inferir qué estaba antes y qué después (estratigrafía) y luego se traducían esto a la era cristiana. A partir de la escala “carbónica” se obtienen fechas “absolutas” porque el C14 está contenido en cada material. Los primeros fechados radiocarbónicos de material arqueológico en Argentina fueron realizados por Alberto Rex González durante la década de 1960 en la Cueva de Inti Huasi (Sierras de San Luis) y se obtuvieron fechas “absolutas” de 6000 años AP para los restos más antiguos.

3. De acuerdo con los hallazgos arqueológicos, el poblamiento en esta región data de entre 6.000 a 8.000 AP (antes del presente) en la zona de Santiago del Estero (Martínez Sarasola, 2005; Podhajcer, 2011), y de 10.000 a 13.000 AP en Córdoba (Serrano, 1945; Montes, 2008; Bonín y Laguens, 2006; Berberían, 2013).

Carta Orgánica de la Unión Solidaria de Comunidades del Pueblo Diaguita Cacanó

2. El territorio ancestral de nuestro pueblo se halla ubicado en la actual provincia de Santiago del Estero, limitando al naciente y norte con el río Dulce, al sur con las Salinas Grandes y Sierras de Ambargasta y al poniente con las sierras de Guasayán y el resto de los pueblos diaguitas ubicados en las provincias de Catamarca y Tucumán. Por razones de orden histórico, político y económico, muchos miembros de nuestro pueblo, en forma individual o con sus familias, han migrado a otros lugares de la provincia o del país; por lo que se reconoce la posibilidad de la existencia de comunidades diaguitas cacanos fuera de estos límites territoriales.

3. Hace más de 1600 años y durante cuatro siglos (entre los años 400 y 800 d.C.), nuestros antepasados ingresaron al territorio desde el oeste, ubicándose entre las sierras y el río de Soconcho (hoy río Dulce); desde entonces buscamos la coexistencia pacífica con otros pueblos hermanos.³

<http://diaguitascacanos.blogspot.com.ar/p/carta-organica-de-la-union-solidaria-de.html>

agricultor, recolector y cazador. De acuerdo con algunas investigaciones, el pueblo diaguita cacano mostraba semejanzas con las culturas andinas del noroeste de la Argentina en cuanto a la lengua, los modos de organización social, cosmovisión y las prácticas religiosas, por lo que suelen ser clasificados por algunos antropólogos como “pueblos de la montaña” (Martínez Sarasola, 2005). Actualmente, este pueblo se reconoce hermanado al pueblo diaguita de los valles calchaquíes en las provincias de Catamarca, Tucumán y Salta.

En su autodefinición como pueblo, la *Carta Orgánica* traza un bosquejo de la historia de los diaguita cacanos:

La valiente resistencia de nuestros guerreros no impidió que la invasión y conquista española (1543) esclavizara a nuestro pueblo en campos de trabajo forzado llamados *encomiendas* (Soconcho, Manogasta, etc). causando el mayor genocidio de nuestros hermanos. Los últimos dos siglos, coincidente con la formación histórica del Estado Argentino, se pretendió hacernos perder identidad y fuimos sometidos a la explotación, opresión y empobrecimiento; actualmente, la ambición capitalista bajo el amparo de gobernantes, políticos y jueces, pretende despojarnos de nuestros territorios y destruir nuestro hábitat y lugares sagrados. Sin embargo, la resistencia de los cacanos conservó las raíces desde donde volvemos a brotar.

Pueblo tonokoté

Los tonokotés habrían habitado la región centro-sur occidental del territorio santiagueño desde el año 600 AP aproximadamente. Según las investigaciones arqueológicas, el antiguo pueblo tonokoté se dedicaba a la agricultura,

caza, pesca, recolección de miel, frutos y semillas, hilado, tejido y alfarería. Quizá de origen amazónico (Podhajcer, 2011) o chaqueño (Farberman y Taboada, 2012), los tonokotés estaban en estrecha relación con otros pueblos de la región como los diaguita cacanos, con quienes habrían compartido la lengua, y con los vilelas y lule-vilelas, y mostraban similitudes en cuanto a la cultura material.

En las crónicas coloniales, los tonokoté aparecen denominados como “juríes” juntamente con los vilelas, lule-vilelas y guaycurúes, debido a la utilización de plumas de avestruz en la vestimenta. La castellanización del nombre de este animal denominado “xuri” (voz quichua) o “suri” y transformado en “jurí”, dio lugar a la denominación del territorio colonial como “la provincia de juríes” (Podhajcer, 2011; Farberman y Taboada, 2012).

Pueblos vilela y lule-vilela

La mayoría de los investigadores coinciden en agrupar juntos a los antiguos lules y los vilelas (o lule-vilela) debido a similitudes lingüísticas, culturales y de organización social. Estos pueblos habrían migrado desde el área chaqueña hacia el norte de la actual provincia de Santiago del Estero, antes de la llegada de los conquistadores españoles. Se trataría de grupos nómades, cazadores, pescadores y recolectores de miel, frutos, fibras y semillas. “Para el siglo XVI ocupaban una vasta región que, extendiéndose entre los ríos Bermejo y Salado, abarcaba las actuales áreas noroeste de Chaco, norte de Santiago del Estero, noreste de Tucumán y sudeste de Salta” (Dominguez, Golluscio y Gutierrez, 2006). Algunos lingüistas afirman que las lenguas lule, vilela y sanavirona estarían emparentadas, y constituyen algunas de las lenguas habladas en una zona plurilingüe y pluricultural, como se

supone que habría sido la región centro (Viegas Barros, 2009). Durante la colonia, con la llegada de los jesuitas, lules y vilelas fueron agrupados en misiones con la finalidad de evangelizarlos y reducirlos.

Pueblo guaycurú

Se trataría de una diversidad de pueblos reunidos bajo un nombre común. Estos pueblos se encontraban, al momento de la conquista, en la región chaqueña del actual Santiago del Estero y habrían migrado desde el Chaco. Eran pueblos nómades, cazadores, pescadores y recolectores que en su desplazamiento hacia el oeste se enfrentaban con otros pueblos allí asentados (Martínez Sarasola, 2005).

Pueblo sanavirón

Habría estado localizado en la zona sur de la actual provincia de Santiago del Estero y

noreste de Córdoba, en el bajo del río Dulce y la Mar Chiquita, y desde ahí se habrían ido desplazando hacia las serranías cordobesas. Antiguamente habría sido un pueblo sedentario, agricultor, cazador, pescador, recolector y alfarero (Montes, 2008; Pastor, 2008). Hablaban una lengua que los españoles llamaron *sanaviróna*, de donde provendría el nombre étnico dado por los españoles. Durante la colonia los sanavirones fueron encomendados a mediados del siglo XVI, primero, en territorio santiagueño y unas décadas más tarde, en el cordobés (Martínez Sarasola, 2005).

Pueblo comechingón

Con este término los españoles agruparon un conjunto de parcialidades que compartían características generales en el aspecto cultural y lingüístico y en el modo de organización social y política. Los comechingones habrían ocupado el área de las sierras centrales de la actual provincia de Córdoba y San Luis al momento de



Celebración de la Pachamama en Capilla del Monte.

la conquista y eran, por entonces, un pueblo sedentario, agricultor, con técnicas de riego artificial, trabajo de la piedra, cestería y cerámica. También se dedicaban a la crianza de animales, a la recolección de frutos y semillas y a la caza (Montes, 2008). Distintas crónicas del siglo XVI, como la de Gerónimo de Vivar, especulan sobre el significado del término, señalando que se trataría de un grito de guerra: “muera, muera” o “matar” (Mandrini, 2004).

Repasemos algunos procesos históricos generales que afectaron, con algunas particularidades, a todos estos grupos étnicos. Con la conquista, a partir del siglo XVI, se desplegaron en el área enfrentamientos, traslados forzosos, reducciones en misiones religiosas y pueblos de indios, instauración de encomiendas y arrinconamiento en tierras poco aptas para la supervivencia. La resistencia indígena consistía en ofensivas y migraciones. Mientras la población guaycurú se replegaba hacia el interior chaqueño, que era una zona de difícil acceso para el conquistador, manteniéndose con mayor margen de autonomía, los vilelas, lule-vilelas, tonokotés, sanavirones, comechingones y diaguitas cacanos eran reducidos, encomendados, desnaturalizados y sometidos paulatinamente. Por otra parte, el mestizaje y los cruces culturales entre indígenas y españoles iban transformando los modos de vida de la población originaria, pero también de los propios conquistadores (Martínez Sarasola, 2005).

Durante el proceso de conquista y colonización de esta región fue fundamental el papel de las ciudades de Santiago del Estero y Córdoba, fundadas en 1553 y 1573, respectivamente. Desde esos núcleos se fue coordinando un sistema de reducciones y encomiendas de las poblaciones indígenas. Las encomiendas reducían a un grupo de indígenas (familias o parcialidades) y los ponían bajo el control de un encomendero, quien debía protegerlos y

evangelizarlos, y de ese modo tenían derecho al pago de tributo y a los servicios personales de los indígenas (Tell y Castro de Olañeta, 2011). Las misiones religiosas, los pueblos de indios y la instalación de estancias eran otras formas de control.

Uno de estos pueblos de indios, conocido como La Toma, se ubicaba en la zona oeste de la ciudad de Córdoba, en el mismo lugar donde fuera fundada por Jerónimo Luis de Cabrera. Los habitantes del pueblo de indios de La Toma, denominados *comechingones*, fueron ocupados en la construcción de canales de riego, acequias y tomas de agua para abastecer a la ciudad hasta bien entrado el siglo XIX.

La consolidación del Estado nacional (y de las provincias) durante el siglo XIX acentuó la política asimilacionista de la población indígena. Con la escuela y el ejército, el trabajo en los obrajes, las fábricas y las estancias, los antiguos pueblos indígenas que ya se habían transformados en “indios” durante la colonia, se fueron haciendo *argentinos, santiagueños, cordobeses, campesinos, obreros*; “lo indio” quedó como un mecanismo simbólico racista para recordarles, en caso de que fuera necesario, que estaban aún más abajo de los que están al pie de la escala social. A la par de este borramiento de la identidad étnica, se iban desarticulando formas de vida comunitarias a pesar de que seguían resistiendo a través de mecanismos de adaptación.

A lo largo del siglo XX, las narrativas históricas —la “historia nacional”, la “historia provincial”, la “historia de la ciudad”— afianzarán en el sentido común la idea de la desaparición de los indígenas y promoverán por casi cien años la invisibilización de estos pueblos. Siempre debemos tener en cuenta este fenómeno de invisibilización pues no hay historia de estos pueblos que pueda volver a contarse si no se reconoce ahí mismo el desafío más complejo para dar cuenta del presente.

Realidades diversas en la situación actual de los pueblos indígenas en Santiago del Estero y Córdoba

Aunque los pueblos indígenas de ambas provincias han sufrido invisibilización y autosi-lenciamiento, hay que advertir ciertas situaciones que hacen diferencia en el proceso de autoidentificación. Por un lado, está la ya mencionada distinción entre ruralidad y urbanidad, pero a ello se suma la existencia de “la quichua”, una lengua indígena hablada, sobre todo, en las zonas rurales de Santiago del Estero. En una palabra, no es lo mismo resurgir desde situaciones de invisibilidad rural que de invisibilidad urbana, y tampoco es lo mismo la invisibilidad rural con lengua indígena que sin ella.

El quichua santiagueño o “la quichua” es un habla rural, es decir, se encuentra tanto entre los criollos como entre los pueblos indígenas. Además, entre estos últimos, independientemente de su diferencia étnica, encontramos hablantes de “la quichua”. Un diaguista cacano comentaba que esta lengua “no es rasgo de identidad de ninguno de los seis pueblos originarios que la hablan en Santiago”. “La quichua” hablada, predominantemente, por la población rural santiagueña, contaría con alrededor de 150.000 hablantes, con distintos grados de manejo.⁴

Ahora bien, en Santiago del Estero, las comunidades diaguista cacano, vilela, lule-vilela, sanavirón, tonokoté y guaycurú en zonas rurales se articulan, como vimos, en torno a una

problemática central que es la defensa de la tierra pensada como territorio ancestral. Muchos están organizados políticamente como campesinos. Si bien algo de esto se reproduce para el caso del norte cordobés, donde las comunidades comenchigonas hablan castellano, lo predominante en Córdoba son las comunidades comechingonas —en algunos casos con integrantes sanavirones— en áreas urbanas o semiurbanas. Estas se articulan, sobre todo, en torno a problemáticas educacionales y culturales.

La defensa de la tierra y el territorio: los pueblos indígenas en Santiago del Estero

El despojo territorial de las comunidades originarias y de los campesinos es noticia recurrente en los medios de comunicación. El desmonte, la tala indiscriminada, el monocultivo, la fumigación con agrotóxicos, son algunas de las cuestiones vitales a las que se oponen las familias campesinas e indígenas, ya que con ello se acelera el despojo de sus medios de vida y universo de sentido. En efecto, el territorio abarca no sólo la tierra en la que viven y obtienen su sustento, sino también su sentido de pertenencia comunitaria.

En este contexto nació en agosto de 1990 el Movimiento Campesino de Santiago del Estero (MOCASE) como un agrupamiento de las comunidades indígenas y campesinas.⁵ El MOCASE se moviliza, entre otras cosas, contra los desalojos violentos de familias campesinas, como algunas lule-vilelas, llevadas adelante por terratenientes nacionales y extranjeros. En torno a la lucha territorial vienen aparejados otros reclamos como el derecho a la salud, a la educación (intercultural y bilingüe), a la vivienda digna, a la alimentación, al acceso a servicios básicos como el de agua potable, al trabajo, a la lengua, y a la cultura propia, entre otros.



4. En el fascículo 15 se trata especialmente la lengua quichua en Santiago del Estero.

5. Actualmente hay dos líneas que establecen distinto tipo de relaciones con el Estado, las ONG y la Iglesia Católica: el MOCASE Vía Campesina y el MOCASE-PSA.



Campesinos e indígenas marcharon contra los desalojos y los desmontes en Santiago del Estero.

¿Cómo se da este encuentro entre el MOCASE y los campesinos indígenas? Llegando al paraje pueden verse unas casas dispersas que comparten un gran patio de tierra seca y sol pleno. En las casas, hechas de adobe, ladrillo, chapa, palos y con piso de tierra, viven Rosa y su familia. Son parte de la comunidad vilela en el departamento Juan Felipe Ibarra, en Santiago del Estero. Ella recuerda que su madre le decía que ellos eran indios, pero su madre no hablaba de indios con “nombre especial” sino de los indios que vivían antes como ellos viven hoy y que hablaban “la quichua” al igual que ellos. Por eso se dicen “indios”. Rosa, su madre y su familia hablan también castellano, pero su abuela sólo hablaba “la quichua”.

Mientras pone unas tortillas sobre un brasero, Antonio, su marido, se apresta a salir junto con su hermano. Va a llevar ladrillos a un paraje cercano y para ello dispone de una carreta vieja que le sirve para moverse entre los distintos caseiros y pueblitos en esa zona árida y calurosa.

En los alrededores de la casa las gallinas corren entre los pies de la gente. Más lejos se ven chivas. Pastan en áreas comunes pero pertenecen a distintas familias. Se siembra y se crían animales para autoconsumo, aunque también se venden para el mercado a través de la cooperativa del MOCASE. Esta es una actividad que “ha vuelto” ya que había quedado relegada por el trabajo en el obraje y en la cosecha algodonera.

Los niños pequeños pronto volverán de la escuela. El mayor ayuda en las labores, saliendo a buscar miel o acompañando a su padre en el horno de ladrillos. Aunque joven, ya participa de las reuniones del MOCASE para ir aprendiendo. Rosa y Antonio se alegran de que los jóvenes ya no se vayan tanto a la ciudad en busca de trabajo y prefieran quedarse en la comunidad trabajando todos juntos. Esta familia constituida por Rosa, Antonio y sus tres hijos siempre ha vivido en esas tierras, así como sus padres y abuelos.

Cuando aún no estaban organizados, los de afuera (empresarios, terratenientes y políticos) les quitaban más fácil las tierras. Venían de Santa Fe, Córdoba o Buenos Aires con un papel, bajaban del auto mostrándolo y entonces ellos sentían que tenían que irse de ese lugar. Ellos creían que si tenían un papel, seguro debían ser los dueños. Ahora, con más información, saben que nadie los puede sacar de allí, su territorio ancestral, y hacen valer ese derecho.

Julio es un joven de una comunidad guaycurú, situada muy cerca de Quimilí. Vivió desde pequeño en la ciudad de Buenos Aires junto con su madre —que migró buscando trabajo— y sus dos hermanos mayores. A los once años regresó al campo junto a su mamá y uno de sus hermanos, ya que el mayor se quedó trabajando en el conurbano bonaerense. Actualmente asiste a la escuela de agroecología del MOCASE-VC porque siente que la organización es la base de la lucha

actual. Cuando era chico y vivía en la ciudad no se daba cuenta de lo importante que era para su familia vivir todos juntos en el campo y trabajar allí como lo han hecho siempre sus abuelos. Su mamá, cansada de los bajos ingresos, decidió regresar a casa de sus padres y hermanos al enterarse de los conflictos por la tenencia de la tierra. Cuando su tío viajó al trabajo en la desflorada, como peón golondrina, Julio quedó a cargo de las tareas del campo, junto a su madre, abuelos y algunas tías. Otro de sus hermanos vive en la capital santiagueña, con su esposa e hijos y trabaja en un taller mecánico. Habitualmente y cuando no está cursando los talleres en la escuela del MOCASE-VC, Julio se levanta, se pone el pantalón y la remera, toma la bicicleta o el colectivo y llega hasta Quimilí donde vende miel y los dulces que su madre prepara. Allí asistió y terminó la escuela, por lo que a veces se queda visitando a algunos amigos o realizando alguna compra. De regreso a su casa, siempre queda alguna tarea por hacer. Hoy en día no se imagina su vida en otro lugar.

Haciendo presente la identidad negada: los comechingones en Córdoba

La historia oficial de Córdoba cuenta que a la llegada de los conquistadores españoles la provincia estaba poblada por dos pueblos originarios: el comechingón, ubicado en la región centro y oeste y el sanavirón, en el noreste. Según este relato oficial, en los años siguientes a la fundación de la ciudad de Córdoba, las poblaciones indígenas ya habrían comenzado a “desaparecer” hasta extinguirse por completo debido a enfrentamientos con los conquistadores españoles, enfermedades, epidemias y, sobre todo, mestizaje. Esta idea de mestizaje es, en realidad, la de blanqueamiento (y criollización) de la población, proceso mediante el cual supuestamente prevalecerían rasgos genéticos y culturales europeos “fuertes” sobre elementos indígenas o afros “débiles”.

Este mito histórico imprimió a fuego en las conciencias la idea de la extinción comechingona y sanavirón, idea reforzada por las autoridades académicas y el sistema educativo de la provincia a lo largo de décadas. Esto produjo —y sigue produciendo— un efecto multiplicador, pues

cada generación de cordobeses sigue saliendo de la escuela con la falsa certeza de que en “Córdoba ya no hay indios”. Ahora bien, entre fines del siglo pasado y principios de este siglo, la autoidentificación de muchas personas como comechingones y la conformación de comunidades indígenas plantearon un cuestionamiento de estas supuestas “verdades históricas”.

A partir de recuperar, a partir del silencio familiar, memorias acerca del origen indígena, varios cordobeses comenzaron a reconstruir pasados familiares y colectivos en los que se habla de despojo territorial, de linajes de curacas o caciques, de prácticas y costumbres propias. Aparecieron documentos que atestiguan la persistencia de identidades indígenas (planos, escrituras, fotografías, cartas personales) que se enfrentan a los mecanismos de invisibilización del relato oficial. Pero estas conciencias arraigadas en la creencia de que “ya no hay indios” reaccionan y, si acaso reconocen a los comechingones o los sanavirónes, lo hacen advirtiendo que se trata de indios que no son auténticos. ¿Pero qué es la autenticidad cuando se han cortado de cuajo las continuidades culturales e históricas? La autenticidad pasa a ser una cuestión de hacerse presente como indígena en la ciudad, demoliendo imaginarios esencialistas y disputando “otros” modos de ser indígena.

Las comunidades trabajan fundamentalmente para profundizar esta visibilización, difundir la historia de los pueblos locales, dar a conocer la presencia de las identidades comechingonas y posicionarse como indígenas. Un *curaca* de la Comunidad Comechingona del Pueblo de La



Marianela Staognaro

Curacas de la Comunidad Comechingona del Pueblo de la Toma en la marcha en defensa del patrimonio histórico y cultural de Barrio Alberdi, en 2012.

Toma decía: “Nos juntamos para que se conozca nuestra identidad”.

A esta lucha identitaria, que desafía el relato histórico y su transmisión escolar y en los medios de comunicación con los propios “actos de presencia”, se le suman en los últimos tiempos algunas demandas por la defensa del territorio amenazado por los negocios inmobiliarios en la ciudad de Córdoba y en las sierras. A modo de ejemplo, dos casos. En el pueblo de Bialet Massé la comunidad Ticas enfrenta un conflicto con una empresa constructora de un barrio cerrado que alambrió y desmontó parte de los terrenos que ocupan y que consideran su territorio. Por otra parte, en la ciudad de Córdoba la Comunidad Aborigen Comechingona del Pueblo de La Toma participa en las actividades y reclamos en defensa del patrimonio histórico y cultural de Barrio Alberdi, amenazado por el desarrollo inmobiliario en la zona.

La historia de Mario y Vilma nos acerca a estas cuestiones. Mario fue empleado de un comercio hasta que se jubiló. Trabajó muchos años en una fábrica en el barrio donde nació, creció y vivió toda su vida. Cuando la fábrica quebró a fines de los noventa quedó desempleado, pero al tiempo consiguió empleo en un negocio céntrico. Vilma, su esposa, solía quedarse en casa mientras él trabajaba y los chicos estudiaban. Su vivienda —que era de sus bisabuelos, abuelos y padres— está ubicada sobre la vera del río Suquia, en una zona humilde que está siendo transformada por las demoliciones y las construcciones de altura efectuadas por el desarrollo inmobiliario en la zona.

En su familia siempre se dijo que ellos eran descendientes de un antiguo curaca comechingón que había vivido hacía mucho, a finales del siglo XIX. A pesar de ello, nunca lo comentaron con nadie. No hace mucho tiempo atrás comenzaron a encontrarse con otras familias vecinas que también poseían memorias semejantes. Así, fueron organizándose y conformaron una comunidad comechingona en el año 2010 y obtuvieron el reconocimiento del Estado.

Hoy Vilma asiste periódicamente a una capilla del barrio y ayuda al sacerdote en los preparativos para la misa. Mario concurre frecuentemente a las escuelas cordobesas y da charlas a los estudiantes y docentes contando cómo llegó a reconocerse comechingón y conformar junto a sus “hermanos” una comunidad indígena en el barrio. Siente que todavía falta mucho para que la gente conozca la verdadera

historia de Córdoba: “¡Todos piensan que los comechingones desaparecimos cuando Jerónimo Luis de Cabrera fundó la ciudad! Porque eso nos hicieron creer, ¡pero acá estamos!”, se entusiasma Mario. Mientras tanto, participa de las actividades barriales en defensa del patrimonio histórico y cultural.

En las localidades rurales del norte cordobés la situación es parecida a la de Santiago del Estero en cuanto al problema territorial. Allí el proceso de autorreconocimiento es incipiente y todavía da “vergüenza” asumir la identidad indígena.

Cuando uno se sienta a tomar un mate con los viejos, los abuelos que están en el campo, lejos del pueblo, ellos te cuentan las historias, cómo se curan con yuyos, te hablan de la gente de antes, que sabía hacer todas estas cosas, igual que ellos. Pero mientras te cuentan, rápido te dicen: “¡pero nosotros no somos indios! ¿eh?” Yo creo que todavía hay mucha vergüenza de que te digan ‘indio’” (Cristian, joven del norte cordobés que se reconoce indígena).

María, una joven de la zona, nos dice: “somos de acá y estamos acá desde el tiempo de los bisabuelos, y antes también. Somos descendientes de ese tiempo de antes”. El mismo Cristian agrega: “Cuando me preguntan qué tipo de población hay en esta región no puedo especificar ya que yo siento venir de los comechingones, mi amigo de los sanavirones, y en la zona hay un poco de los dos, ya que estoy convencido que fue un lugar de encuentro”.

Reconocimientos legales y organizaciones indígenas

A partir de 1990 se inició en la Argentina un proceso de transformaciones respecto de la política indígena y se instauró un nuevo régimen legal de reconocimiento. Esto implica el reconocimiento de derechos especiales para los que se declaran como parte de los pueblos indígenas preexistentes al Estado nacional. Para tal fin se introdujeron dos criterios: la autoadscripción identitaria —es decir, la autoafirmación como indígena dentro de una comunidad— y el otorgamiento de personerías jurídicas a las comunidades que lo solicitan.

En los casos de visibilización pública de comunidades originarias de pueblos que se creían desaparecidos —asimilados en el mestizaje— como en Santiago del Estero y Córdoba, los inicios se dieron con personas y familias que comenzaron a organizarse a nivel local y barrial a través de la mediación de organizaciones políticas, la Iglesia Católica o entidades civiles. Hacia la primera década del siglo XXI muchas de estas familias reunidas decidieron “ajustarse” a los criterios de comunidad indígena establecidos por el Estado para obtener la inscripción de su personería jurídica en el Registro Nacional de Comunidades Indígenas (RENACI) del Instituto Nacional de Asuntos Indígenas. Este instrumento legal les permite acceder a algunos recursos y aumenta su legitimidad social. Los criterios del Estado incluyen la necesidad de darse una estructura de liderazgo tradicional. El pueblo diaguita cacano está organizado en comunidades o ayllus en el centro-sur y suroeste de la provincia nucleadas en la Unión Solidaria de Comunidades del Pueblo Diaguita Cacano (USC).

El Ayllu es la base política desde donde se fundamenta la organización Diaguita Cacano y se basa en la asamblea comunitaria y las autoridades y mandatos que de ella surgen, la propiedad comunitaria de la tierra y los recursos naturales, el bosque, territorio sagrado, parte de la Pachamama y los principios de respeto, reciprocidad, equidad e igualdad entre todos.⁶

Los órganos de gobierno de la USC son la *Atuchajpa Sujllayas* (Consejo Indígena) cuya autoridad máxima es el *Atuniyku Ñauke* y la Asamblea del Pueblo Diaguita Cacano. La totalidad de los ayllus que forman parte de la USC son representados por sus propias autoridades en la *Atuchajpa Sujllayas*, pero funcionan, no obstante, como comunidades autónomas.

La autoridad máxima de cada comunidad tonokoté es el *Kamáchej* y también encontramos la figura de *Tinkina* que designa a la persona delegada del Consejo de la Nación Tonokoté *Llutqui* que forma parte del Encuentro Nacional de Organizaciones Territoriales de Pueblos Originarios (ENOTPO).

El pueblo vilela y lule-vilela está conformado por comunidades rurales nucleadas en el MOCASE Vía Campesina ya que aquí la centralidad es la lucha por la tenencia de la tierra y contra el monocultivo y el desmonte. Lo mismo sucede con las comunidades de los pueblos sanavirón y guaycurú.

Algunas de las comunidades indígenas en el centro y norte de Córdoba se encuentran nucleadas en organizaciones locales de mayor alcance que, a su vez, están vinculadas con dos organizaciones indígenas a nivel nacional: Orqo Punku, que se inscribe en la línea del Consejo Plurinacional Indígena de Argentina (CPIA), y la Organización Territorial de Pueblos Originarios de Córdoba (OTePOC) que se relaciona a nivel nacional con el Encuentro Nacional

Algunas de las comunidades indígenas en Santiago del Estero⁷

Comunidad Indígena Tonokoté de El Rancho, Comunidad Lule Vilela La Armonía, Comunidad Indígena Tonokoté de Mistolito, Comunidad Ayllu de Atamisqui-Pueblo Diaguita Cacano, Comunidad Ayllu Ashpa Nockayshpa-Pueblo Diaguita Cacano, Comunidad Indígena Tonokoté Sacha Mishky, Comunidad Indígena Ashpa Súmaj-Pueblo Tonokoté, Comunidad Indígena Tonokoté Tala Atun, Comunidad Indígena Tonokoté Asingasta, Comunidad Ayllu Yacu Chiri-Pueblo Diaguita Cacano, Comunidad Ayllu de Ancocha-Pueblo Diaguita Cacano, Comunidad Ashca Kaicu-Pueblo Lule Vilela, Comunidad Indígena Sacha Sumaj-Pueblo Lule Vilela, Comunidad Lule Vilela Sin Frontera, Comunidad Indígena Guaycurú del Lote 5 el Colorado, Comunidad Indígena Tonokoté Pitambala, Comunidad Indígena Tonokoté Potrillo Posón, Comunidad Indígena Tonokoté Yacu Muchuna, Comunidad Ayllu de Puncu Atun- Pueblo Diaguita Cacano, Comunidad Ayllu Cacan de Mochimo, Comunidad Ayllu San Dionisio-Pueblo Diaguita Cacano, Comunidad Indígena Vilela de Santo Domingo, Comunidad Indígena Tonokoté Mailín Ñaupá, Comunidad Indígena Tonokoté Totorillas, Comunidad Lule Vilela de la Soledad y Villa Estela, Comunidad Tonokoté Pozo Mosoj, Comunidad Indígena Sentimiento de mi Tierra-Pueblo Sanavirón, Comunidad Indígena Tonokoté Kilómetro 4, Comunidad Indígena Tonokoté Perqas, Comunidad Ayllu Taa Ayllu Kuska-Pueblo Diaguita Cacano, Comunidad Indígena Tonokoté de Tala Pocito, Comunidad Indígena Sacha Sumaj, Pueblo Tonokoté, Comunidad Indígena Tonokoté de Burro Pozo, Comunidad Ayllu Tukuy Sujllayaj-Pueblo Diaguita Cacano, Comunidad Indígena Vilela de Rincón del Saladillo, Comunidad Indígena Tonokoté Kausarej, Comunidad Vilela de Pampa Pozo, Comunidad Indígena El Retiro-Pueblo Lule Vilela, Comunidad Indígena Qaray Puka-Pueblo Tonokoté, Ayllu Cacan Ashca Caycu-Pueblo Diaguita Cacano, Comunidad Lule Vilela Tusca Bajada, Comunidad Ayllu Kemikuy-Pueblo Diaguita Cacano, Comunidad Ayllu Cacan Ashpa Sumaj-Pueblo Diaguita Cacano.

6. Fuente: <http://diaguitascacanos.blogspot.com.ar>

7. Según el diario local *Panorama* (26 de marzo de 2015), son 49 las comunidades indígenas en Santiago del Estero reconocidas por el Estado Nacional tras el relevamiento territorial que este realizara mediante el INAI.

de Organizaciones Territoriales de Pueblos Originarios (ENOTPO).

Las comunidades están conformadas por grupos de familias emparentadas entre sí y cuentan con autoridades propias o representantes que son designados como *curaca*, *cazqui curaca*, *nahuan* (o *naguan*), según el caso. También hay comunidades integradas por una única familia extensa y comunidades que se están organizando. En el norte cordobés las comunidades integran a personas que se reconocen descendientes de comechingones y sanavirones y no en todos los casos se tramita la personería jurídica. Algunas están reunidas en la Organización de Campesinos Unidos del Norte Cordobés o en la Asociación de Productores del Noroeste de Córdoba.

Recreando culturas con identidades recuperadas

La visibilización social de las poblaciones originarias se expresa en la recreación cultural a través de prácticas de memoria e identificación. Rituales y fiestas, lenguas y saberes prácticos y espirituales están siendo resignificados en sintonía con las nuevas identidades de estos antiguos pueblos indígenas.

El lento y prolongado proceso de tornar público lo privado, de identificarse y reactualizar prácticas y saberes antiguos a partir de las memorias familiares, suscita un presente complejo que no puede ser pensado a partir de concepciones de "cultura" e "identidad" como cuadros o cosas fijas. La conquista, la colonización, la evangelización y la imposición cultural han dejado, tras varios siglos, una huella de olvidos, vacíos y heridas en los pueblos originarios de la región; el pasado es irrecuperable, pero no así las huellas del dolor y la demanda de justicia. Por ende, la "recuperación" de las identidades implica necesariamente recrear, reactualizar y resignificar saberes y prácticas. Y para ello también es muy necesario un relato histórico y simbólico que explique a propios y ajenos el porqué de la destrucción cultural y de cierta perduración subterránea. En síntesis, es imprescindible despojarnos de los

esencialismos y estereotipos para un abordaje en sintonía con las múltiples y dinámicas realidades culturales en la actualidad.

Santiago del Estero

La recuperación de la fiesta como motivo de reunión pública pone en evidencia su importancia como medio de visibilización social de los pueblos indígenas, además de ser mecanismos de fortalecimiento identitario. Entre las celebraciones que realizan los pueblos indígenas en esta provincia, el Inti Raymi y la Pachamama son muy significativas. Los ayllus del pueblo diaguíta cacano comparten la fiesta de Inti Raymi (Fiesta del Sol) que se realiza en el mes de junio, en el solsticio de invierno, y es considerado como el inicio de un nuevo año. Esta festividad ancestral de origen andino se realiza en numerosas regiones del país y, en el caso el pueblo diaguíta cacano, esta celebración es acompañada por la asamblea anual de los ayllus de la Unión Solidaria de Comunidades del Pueblo Diaguíta Cacano.

Las familias del pueblo tonokoté también realizan el Inti Raymi en el mes de junio y además celebran la Pachamama en agosto, solicitando prosperidad y agradeciendo lo recibido a través de ofrendas de comida, bebida, tabaco y hojas de coca, entre otros productos. Esta celebración tiene sus orígenes en la región del noroeste. Mediante las ofrendas se establece un vínculo con la madre tierra, que también está marcando el tiempo agrícola de la siembra. Actualmente, incluso las comunidades urbanas, realizan estos rituales debido a la importancia que tienen la tierra y el territorio, para los pueblos originarios.

Hay festividades propias que, si bien hoy en día no se llevan a cabo, permanecen en la memoria de las nuevas generaciones. Miguel, perteneciente al pueblo diaguíta cacano, recuerda la fiesta de Tacopallana:

Como sabes el algarrobo es de gran valor para nuestros pueblos, a tal punto que su nombre en quichua "taco", traducido al castellano es "árbol", es decir, es el único

Algunas comunidades indígenas en Córdoba (centro y norte)

Comunidad Aborigen del Pueblo de La Toma, Quisquisacate Curaca Lino Acevedo, Hijos del Sol Comechingón, Ticas, Ochonga, Arabela, Nueve Lunas, Huayra Pacha, Comunidad Indígena Territorial Comechingón- Sanavirón, Tulián, Tacu Kuntur, Macat Henen, Mel Meli Melian, Toco Toco, Ctalamuchita, Kata Kuna, Licsin, Yam Harú, Huayra Huasi.

árbol, todos los demás son plantas. La recolección de las vainas de algarroba siempre ha sido un acontecimiento de festejo comunitario. Nuestro pueblo tiene en su memoria el que nuestro padres y abuelos celebraban la fiesta de Tacopallana ("pallana" en quichua es escoba, una escoba hecha de ramas para barrer los patios de las casas que se utilizaba también para juntar las vainas que se hallaban en el piso). Grupos de familias se internaban en el bosque a realizar esta actividad y al finalizar la misma se celebraba comunitariamente. Actualmente no se realiza esta fiesta pero se utiliza para marcar un tiempo en el año, tiempo de taco pallana.



Liz Besso

Fiesta del Tanicu en Los Cerrillos (Salavina).

ahuyentar al Tanicu, personaje mítico asociado a la pobreza, la carencia y la miseria. La chacarera de Don Sixto Palavecino, célebre músico santiagueño, "Una tradición" evoca a este ser.

Estos antiguos rituales presentes en la memoria de los indígenas forman parte de los saberes que son vitales en el proceso de identificación y visibilización social. Mediante la transmisión oral estos conocimientos y valores pasan de generación en generación y permanecen en la memoria reactualizando prácticas y conocimientos antiguos. En este caso, si bien Miguel nos cuenta que actualmente no se realiza la fiesta de Tacopallana, la significación del algarrobo y el trabajo comunitario permanece presente en la memoria.

Las comunidades de la zona de Salavina, tanto del pueblo tonokoté como diaguita cacano, suelen reunirse en el mes de octubre para la fiesta del Tanicu. Esta fiesta antigua, que en la actualidad atrae público de otras localidades de la provincia y del país, consiste en un encuentro con música, comidas, baile y bebidas para

Mi **tata** me dijo un día,
el año pasao nomás:
"primer domingo de octubre,
no nos descuidemos más".
Resulta que **cuentaarancu**
en casa se han descuidao
cuando menos **pensarancu**
Tanicu se ha apoderao.
"¿Qué es **Tanicu**? **Taporani**
tuve esa curiosidad,
contestara: **Yúyajani**,
huáhuay, la necesidad."

La festividad reúne celebraciones ancestrales con ritos católicos, como consecuencia del proceso de evangelización en la región, tras la conquista. En las fiestas propiamente católicas, como la del Señor de los Milagros de Mailín, en el departamento Avellaneda, la de San Gil, en el



Liz Besso



Festividad del Señor de Mailín.

departamento Banda, o la de San Esteban, en el departamento Silípica, se entremezclan tradiciones criollas e indígenas, así como creencias católicas y espiritualidades ancestrales. También otros cultos religiosos como el evangélico, pentecostés y carismático están presentes en las familias de

las comunidades, como parte de un complejo entramado de creencias y prácticas espirituales.

Algunas palabras en lenguas vilela, lule y sanavirona

Ma: agua (vilela).

Mape: laguna, donde hay agua (vilela).

Los topónimos terminados en *mampa* son vinculados a la lengua sanavirona, como:

Sumampa, *Huyamampa* y *Alhuampa*.

Inemé: leche (lule).

Leyakpe: chacra, lugar donde se siembra (lule).

(Fuente: Viegas Barros, 2009)

Córdoba

Las comunidades comechingonas y sanavironas comparten celebraciones que también se llevan adelante en otros pueblos originarios, como las mencionadas del Inti Raymi y la Pachamama. Es interesante destacar que en la mayoría de las comunidades comechingonas y sanavironas que se han organizado recientemente, la fiesta de la Pachamama es uno de los primeros rituales que se celebran.



Celebración del Inti Raymi en la ciudad de Córdoba.



Córdoba Originaria

Fiesta de la Algarrobeada en Cruz del Eje.

En el interior provincial se realizan encuentros festivos como la Fiesta de la Algarrobeada en Cruz del Eje y en Cerro Colorado, durante el mes de enero, evocando una tradición ancestral que es la recolección de los frutos del algarrobo (como en Santiago del Estero). El algarrobo se considera sagrado y forma parte del espacio de espiritualidad de los pueblos indígenas de la región, además de ser una fuente de abastecimiento para la alimentación y el trabajo artesanal. Esta fiesta pasó de ser un encuentro entre familias de la zona a una gran reunión en la que participan miembros de otros pueblos originarios, artistas y público en general. En jornadas de música, baile, comidas típicas y artesanías estas antiguas celebraciones se transforman hoy en festivales folklóricos que, muchas veces son criticables, pero que de un modo u otro, actualizan algo de las prácticas y saberes olvidados.

En la localidad de San Marcos Sierras se realiza la Tuliánada, una fiesta organizada por las comunidades comechingonas del lugar, que conmemora la restitución de tierras a las familias Tulián hace más de doscientos años.

La reactualización de saberes y prácticas también tiene lugar mediante la organización de talleres y encuentros. En la ciudad de Córdoba, jóvenes, niños y adultos de una de las comunidades, junto a organizaciones de la sociedad civil,

realizan un taller de cerámica comechingona que se inició al poco tiempo de constituida la comunidad en el año 2008 y que ha sido un espacio de encuentro e identificación. También en comunidades del norte cordobés se dan talleres de cerámica comechingona “recuperando técnicas y motivos ancestrales”.

Palabras en lengua comechingona y sanavirona

Algunas palabras que se reconocen de origen comechingón, en dialectos henia y camiare, son:

Henen, henin, hen, pitin: pueblo, en henia.

Naguan, acan nave: autoridad, en henia.

Nave, navira: autoridad, en camiare.

Lemin: pescado, en henia.

Luimin: pescado, en camiare.

San: agua o río, en henia

Sacat o *sacate* es un término asociado a la lengua sanavirona que significa “poblado”. Por ejemplo: Alisacate, Anisacate, Costasacate, entre otros.

Fuente: CIICA, 2009.



Pablo Capitanelli

Taller de cerámica comechingona en la ciudad de Córdoba.

“Ser indígena” en la vida cotidiana

Junto con las fiestas, celebraciones, encuentros y talleres que realizan los vilelas, lule-vilelas, tonokotés, guaycurúes, diaguitascacanos, sanavirones y comechingones, como momentos significativos de expresión cultural y visibilización social, hay muchos aspectos de la vida cotidiana de los indígenas que no los distinguen del resto de los santiagueños o cordobeses.

El hecho de no utilizar una vestimenta distintiva ni responder a un fenotipo específico o no hablar “la lengua” vernácula no implica inautenticidad de las identificaciones originarias. De hecho, ya se trate de indígenas de comunidades rurales o urbanas, la vida de estas personas posee una gran semejanza con la del resto de los campesinos y habitantes ciudadanos en ambos contextos provinciales. Salvo por estas *pequeñas diferencias claves* que hemos mencionado, y que van acompañadas de sentires y proyectos propios.

Educación y pueblos originarios: el desafío de la EIB

Instalar un escenario propicio para la interculturalidad en provincias como Córdoba o Santiago del Estero implica visibilizar y reconocer a las poblaciones originarias en el presente. Para este fin no basta el “sello legal”: hay que modificar las narrativas históricas provinciales mediante las cuales los pueblos indígenas fueron declarados desaparecidos, de modo que, poco a poco, se vayan reconstruyendo nuevas representaciones acordes a la nueva realidad.

Esta reescritura debe iniciarse por los manuales escolares y la bibliografía de consulta de los docentes, ya que la construcción estereotipada del “otro” no favorece el diálogo intercultural. A modo de ejemplo, seleccionamos los siguientes párrafos en los cuales podemos observar prejuicios, esencialismos e idealizaciones:

Actualmente en nuestro país quedan pocos descendientes de los primeros pueblos aborígenes. (*Mi Manual Santillana 5*, 2005: 59).

Principales grupos indígenas de la Argentina: kolla, toba, pilaga, mocoví, wichi, chorote, chané y chulupí, chiriguano, mapuche, tehuelche, diaguita. (*Manual Activa 5 EGB Ciencias Sociales y Formación Ética y Ciudadana*, 1999: 91).

En la actualidad en nuestro país viven descendientes de los pueblos que habitaban nuestro territorio antes de la colonización europea. La gran mayoría de ellos son mestizos, porque a lo largo de los años se fueron mezclando con personas de otros orígenes, sobre todo españoles y criollos. La presencia de los indígenas en nuestra cultura se manifiesta en muchas palabras del vocabulario propio, como pampa, puna, cancha, ojota, poncho y vincha, entre otros. (*Manual Santillana 2° EGB*, 1997: 350).

Estas representaciones parciales o deformadas dejan su huella en los miembros de los pueblos indígenas que pasaron por la escuela como un recuerdo de discriminación. Veamos algunas afirmaciones de indígenas santiagueños y cordobeses:

Lo que más me molestaba era cuando escuchaba a las maestras decirles a los chicos: ¡parecen unos indios! porque andaban corriendo por el patio. Yo era directora en esa época. Antes me quedaba callada, ahora les digo: “ojalá lo fueran, porque si fueran indios no harían eso” (Mirta, miembro de comunidad comechingona y directora jubilada de una escuela).

Según la escuela estábamos desaparecidos. Y eso es difícil porque lo decía la maestra, y para nosotros como niños la maestra era voz sagrada. (Carlos, miembro de comunidad vilela y estudiante del nivel superior).

Mi papá no fue a la escuela, no quería ir a la escuela porque lo trataban de indio. ¡y lo trataban mal! Así que si iba, no decía nada de donde era. (Tulio, miembro de comunidad comechingona).

El sistema educativo ha ido tratando de matar nuestra cultura, y si en la escuela hablabas en quichua los maestros te castigaban, fuerte te castigaban. (Elisa, miembro de comunidad tonokoté y artesana).

Estas expresiones evidencian los conflictos entre el currículum y las actitudes del sistema educativo, y las visiones de los miembros de pueblos indígenas. Son los propios miembros de estas comunidades los que toman muchas veces la iniciativa de visitar escuelas para expresar como un relato vivo su presente. He aquí algunos testimonios de cómo tuvieron que enfrentarse a fuertes estereotipos.

Cuando entramos al aula los chicos ni se pararon, esperaban ver entrar indios con plumas en la cabeza y un arco y flecha en las manos, después nos preguntaban de dónde vivíamos, qué comíamos. Yo les dije: guiso, ¡como ustedes!, y se empezaron a reír y me miraban como que no me creían. (Ricardo, miembro de una comunidad comechingona).

Los manuales escolares —en consonancia con los diseños curriculares de las provincias— y los imaginarios docentes siguen anclados en el pasado, ilustrando sus páginas con imágenes o

caricaturas de indios semidesnudos, usando taparrabo, vincha y plumas, y con el arco y la flecha como todo instrumento de subsistencia.

En este contexto hay que situar las leyes provinciales y los proyectos de interculturalidad impulsados por instituciones educativas (ya sean de gestión pública o privada), a veces acompañados por el accionar de alguna comunidad indígena.

Cuando hacemos mención a la EIB como un desafío apuntamos precisamente a la necesidad de reducir la distancia entre la normativa y la práctica, y para ello las acciones implementadas por y desde algunas instituciones educativas son claves para que los "interculturalidad" puedan gestarse desde las aulas. Veamos algunos casos.

El proyecto llevado adelante en la Escuela Primaria de Barrancas, departamento Salavina, en Santiago del Estero, es considerado por los hablantes de quichua como una "experiencia importante de bilingüismo". En realidad, en varias escuelas ubicadas en localidades donde la población local habla "la quichua" (departamentos Atamisqui, Figueroa, Ibarra, entre otros) se vienen gestando proyectos de revalorización de la lengua. Otro caso en la misma provincia es el del Instituto de Formación Docente del departamento Figueroa, en el cual tanto el rector como algunos docentes y estudiantes han creado una comunidad que se autorreconoce como tonokoté, tratando de impulsar algunas prácticas propias de la cultura. Además, desde la Unión Solidaria de Comunidades del Pueblo Diaguita Cacano están trabajando en un proyecto para que se reconozca la carrera de Técnico Superior en Agroecología y la creación de la Universidad Intercultural de los Pueblos para jóvenes de comunidades indígenas a partir del año 2016. El MOCASE Vía Campesina cuenta con un espacio de formación política y técnica desde 2007, al

que asisten jóvenes de diversas provincias. En palabras de Bruno, un egresado y coordinador de la escuela que pertenece al pueblo sanavirón:

Este espacio de formación e intercambio, donde compartir los saberes que traemos de las comunidades y de los barrios, fue un gran desafío [...] Creemos en la formación que tenemos, que van a hacer una nueva generación de jóvenes que van a impulsar esta lucha de las banderas que venimos trayendo, desde la memoria de nuestros abuelos, porque creemos en un mundo nuevo.⁸

En Córdoba se fundó en 1992, en su ciudad capital, el Instituto de Culturas Aborígenes, que ofrece una Tecnicatura Superior en Lenguas y Culturas Aborígenes, una Tecnicatura en Folklore, Profesorados en Historia, Antropología, Música y Educación Primaria con orientación en Interculturalidad. En el departamento Punilla se está trabajando en la creación de una escuela pluricultural y de gestión social. Se trata de un proyecto de educación en el Nivel Medio que busca combinar saberes diversos y revalorizar la pertenencia y el sentido comunitario.

Son numerosas las instituciones educativas que implementan proyectos para trabajar la interculturalidad y la valoración de la diversidad. Por ejemplo, en varios barrios ciudadanos con numerosa población de migrantes de países latinoamericanos, principalmente peruanos, bolivianos y paraguayos, se promueven actividades para las distintas familias. Ya sea en ferias de "comidas típicas", ejecución de rituales, narración de leyendas y creencias, presentación de números artísticos (música y baile), las familias son invitadas y alentadas a compartir las formas de pensar, sentir y hacer propias de su lugar de

Leyes de Educación

Santiago del Estero N° 6.876 (2007)

Artículo 62: La Educación Intercultural es la modalidad que tiene como finalidad impulsar una perspectiva pedagógica intercultural en articulación con la Educación común, complementándola, enriqueciéndola, resaltando y destacando aquellos derechos, contenidos y prácticas que distinguen los procesos interculturales, las diferentes situaciones sociales y repertorios culturales, así como las relaciones que se establecen entre ellos, tanto temporal como permanentemente, propiciando el respeto y reconocimiento de tales diferencias.

Córdoba N° 9.870 (2010)

Artículo 77: La educación intercultural bilingüe es la modalidad del Sistema Educativo Provincial de los niveles inicial, primario y secundario que garantiza el derecho de los pueblos indígenas a recibir una educación que contribuya a preservar y fortalecer sus pautas culturales, su lengua, su cosmovisión e identidad étnica, promoviendo un diálogo mutuamente enriquecedor de conocimientos y valores entre los pueblos indígenas y poblaciones étnica, lingüística y culturalmente diferentes, propiciando el reconocimiento y el respeto hacia tales diferencias.

8. <http://www.mocase.org.ar/2014/03/escuela-de-formacion-politica-tecnica.html>



Nadia Stagnaro

origen. De este modo, se genera un espacio en el que la diversidad se hace manifiesta y se invita a valorarla positivamente. Esta es una realidad propia de las grandes ciudades en las que la población indígena no es sólo local sino además migrante.

Otras instituciones ubicadas en áreas que actualmente se reivindican como de posesión indígena llevan adelante proyectos de conocimiento y reconocimiento del territorio, recuperando historias y reconstruyendo memorias. En estas instancias, la visita de los miembros de

comunidades indígenas a las escuelas y la fuerza del testimonio son fundamentales. Por otro lado, la participación de las escuelas en rituales y celebraciones como el Inti Raymi o la Pachamama son también actividades que comúnmente se realizan como parte de los proyectos institucionales con el ingrediente de lo vivencial.

Izar la whipala en el horario de entrada o portarla en los actos escolares, teñir lana y papel con técnicas ancestrales, realizar paseos de reconocimiento del territorio encontrándose

Niños y niñas del Jardín San Jerónimo participando en la celebración de la Pachamama, organizada por la comunidad del Pueblo de la Toma.

Te cuento un cuento que no es un cuento...

Clota es una abuela que vive en la biblioteca, en un libro del jardín. Le gusta contar historias de patos con colas de gatos y de don Fresquete que se marchó a volar en un barrilete. Pero lo que más le gusta es contar su propia historia. Clota vive en una casa donde sopla el viento que hace ruiditos cuando juega con las hojas de los árboles muy cerca del río Suquia en un lugar llamado Pueblito de la Toma, donde se encuentra Villa Siburu.

Cuando Clota llegó al barrio, conoció a los primeros habitantes de la zona, los comechingones. En ese tiempo no había casas porque vivían en cuevas donde la única luz que los alumbraba era la del sol, que los llenaba de energía, y la de la luna y las estrellas, que aparecían cuando la oscuridad era tanta que no se veía ni al más cercano. [...]

“¡Te cuento un cuento que no es un cuento!” es el resultado del trabajo realizado por niños, padres, docentes y directivos del Jardín de Infantes Ejército Argentino de Villa Siburu, en la ciudad de Córdoba. Durante los años 2011 y 2012 los niños de las salitas de 3, 4 y 5 años de ambos turnos reconstruyeron la historia del barrio con la ayuda de sus padres, docentes y vecinos de la comunidad. Con este fin, investigaron sobre los primeros habitantes de Villa Siburu, la Pachamama, y la diversidad cultural. En ese camino se encontraron con la historia del “Pueblito de la Toma” y sus habitantes, los comechingones, aprendiendo en forma vivencial algo de sus costumbres, comidas, vestimentas, arte, música, símbolos, entre muchas otras cosas más.

con morteros, pictografías, leyendas e historias, preparar ofrendas para la celebración de la Pachamama, asistir y participar del Inti Raymi, sin duda no conforman un proyecto integral de interculturalidad pero sí propician un ámbito de conocimiento y diálogo respetuoso en el cual aquella pueda empezar a pensarse.

Entre otras iniciativas en Córdoba, y apuntalando la necesidad de reescritura del material de consulta docente, caben mencionarse el libro de Raúl Verasay, docente comechingón y referente del Consejo Educativo Autónomo de Pueblos Indígenas y la novela de Teresita Franzl Moreno, miembro de la comunidad comechingona Ticas, que narra vivencias y saberes propios del pueblo comechingón.

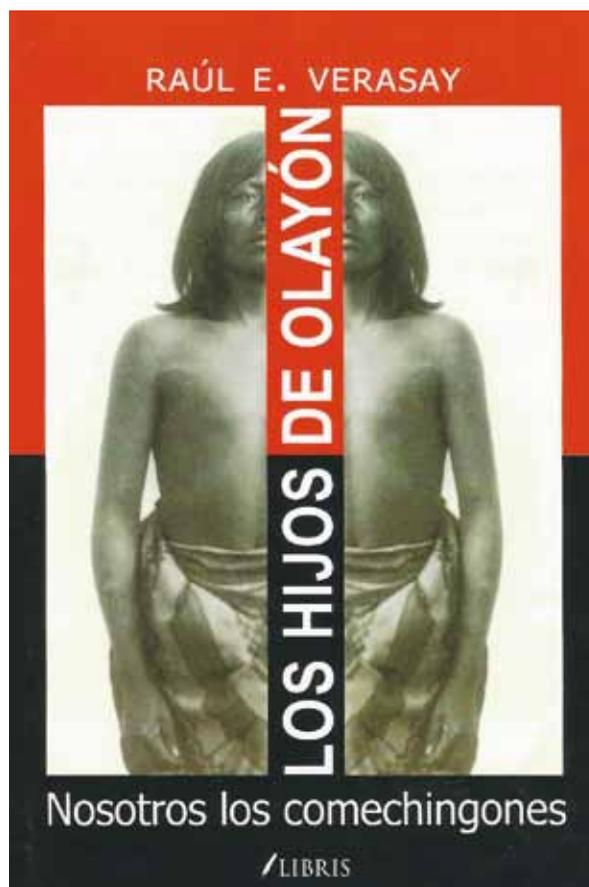
Asimismo, el Instituto de Culturas Aborígenes ha publicado dos libros, resultado

de las investigaciones de sus miembros, en los que se abordan la historia y actualidad de los comechingones de la ciudad de Córdoba: *Hijos del Suquia* en 2009 y *Aborígenes de Córdoba capital*, en 2012. El propósito es instalar el debate acerca de “otra” historia y, principalmente, dar testimonio de la actualidad de las comunidades indígenas asentadas en la ciudad.

El desafío de la EIB en Santiago del Estero y Córdoba presenta varios frentes. Por un lado, estrechar la brecha entre la legislación y la práctica educativa; por el otro, reescribir el material de consulta y reconstruir representaciones. Sin embargo, el desafío más importante radica en construir —de modo colectivo, dialógico y horizontal— modos posibles, deseables y particulares de interculturalidad en los diferentes contextos regionales o provinciales.



“Quiero contarle hasta gastar el tiempo que me queda, que se haga añapa este silencio. Traiga papel y lápiz y escriba lo que quiero contarle, así sacio la sed que llevo en mi memoria”. (*Yo soy Ticas*, de Teresita F. Moreno).



Los hijos de Olayón pretende estar, siempre, sentado en tu aula, como ayuda para que comprendas a tus niños, en especial, aquellos que te dicen: “Seño, seño, cuando aiga brevas yo te gua trae, sabé”. (*Los hijos de Olayón*, de Raúl Verasay).

Bibliografía

- Andreani, Héctor y Ana C. Hecht (2012): "Ideologías lingüísticas en la socialización bilingüe (quichua y español) de los niños santiagueños", en Virginia Unamuno y Ángel Maldonado, *Prácticas y repertorios plurilingües en Argentina*, Buenos Aires, GREIP.
- Barbetta, Pablo (2009): *En los bordes de lo jurídico. Conflictos por la tenencia legal de la tierra en Santiago del Estero*, tesis doctoral, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. Disponible en: <http://goo.gl/6mNpJz> (27/05/16).
- Berberian, Eduardo (dir.) (2013): *Los pueblos indígenas de Córdoba*, Córdoba, Universitas Editorial Científica Universitaria.
- Bonín, Mirta y Andrés Laguens (2006): "Arqueología serrana", *Cuadernos del Museo de Antropología*, N° 5, Museo de Antropología, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba.
- Bompadre, José María (2013): "Procesos de comunalización contemporánea de pueblos originarios en contextos urbanos y rurales de la provincia de Córdoba", X Reunión de Antropología del Mercosur, Universidad Nacional de Córdoba.
- Bompadre, José María (2014): "Marcadores y marcaciones de diversidad sociocultural en la Córdoba contemporánea: 'extinción' vs. indios (des) aparecidos", Rosario, XI Congreso Argentino de Antropología Social.
- Cabrera, Pablo (1931): "Córdoba del Tucumán. Prehispana y proto-histórica", *Revista de la Universidad Nacional de Córdoba*, a. XVIII, N° 7, 8, 9 y 10, Córdoba, Imprenta de la Universidad.
- CIICA (2009): *Hijos del Suquia. Los comechingones del Pueblo de La Toma, actual barrio Alberdi, ayer y hoy*, Córdoba, Imprenta de la Universidad Nacional de Córdoba.
- CIICA (2012): *Aborígenes de Córdoba capital. Historia del Pueblo de La Toma. Sus caciques, acciones y líneas de sucesión*, Córdoba, Imprentica.
- Desalvo, María Agustina (2014): "El MOCASE: orígenes, consolidación y fractura del Movimiento Campesino de Santiago del Estero", *Astrolabio*, N° 12, Nueva época.
- Díaz, Raúl y Jorgelina Villarreal (2009): "Extender la interculturalidad a toda la sociedad: reflexiones y propuestas desde el sur argentino", *Cuadernos Interculturales*, vol. 7, N° 13. Disponible en: <http://goo.gl/djMCbC> (27/05/16).
- Domínguez, Marcelo; Lucía Golluscio y Analía Gutiérrez (2006): "Los vilelas del Chaco: desestructuración cultural, invisibilización y estrategias identitarias", *Indiana*, N° 23.
- Farberman, Judith y Constanza Taboada (2012): "Las sociedades indígenas del territorio santiagueño: apuntes iniciales desde la arqueología y la historia. Período prehispánico tardío y colonial temprano", *RUNA*, XXXIII (2), FFyL-UBA. Disponible en: <http://goo.gl/YUXXEw> (27/05/16).
- Ferrer, Marcela y Pol Zayat (2011): *¡Eureka! ¡hay aborígenes en Córdoba!: practi-pensando la interculturalidad en la ciudad*, Córdoba, Imprentica.
- Golluscio, Lucía (2012): "Del olvido al recuerdo lingüístico: creación de una metodología colaborativa para la documentación de una lengua críticamente amenazada (Vilela, Chaco argentino)", en Virginia Unamuno y Ángel Maldonado, *Prácticas y repertorios plurilingües en Argentina*, Buenos Aires, GREIP.
- Grosso, José Luis (2008): *Indios muertos, negros invisibles. Hegemonía, identidad y añoranza*, Córdoba, Encuentro.
- Mandrini, Raúl (2004): *Los pueblos originarios de la Argentina. La visión del otro*, Buenos Aires, Eudeba.
- Martínez Sarasola, Carlos (2005): *Nuestros paisanos los indios. Vida, historia y destino de las comunidades indígenas en la Argentina*, Buenos Aires, Emecé.
- Montes, Aníbal (2008): *Indígenas y conquistadores de Córdoba*, Buenos Aires, Isquitiipe.
- Moreno, Teresita (2011): *Yo soy Ticas, del pueblo nación comechingón*, Córdoba, Eduvim.
- Municipalidad de San José de la Dormida (2005): *Historias populares de Córdoba "San José de la Dormida"*, Córdoba, COMUNIDEAS, Ministerio de Gobierno, Coordinación y Políticas Regionales, Gobierno de Córdoba.

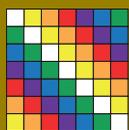
- Palladino, Lucas (2012): "La in-visibilización en disputa. Disyuntivas territoriales e identitarias en el proceso de comunalización de los comechingones del Pueblo de La Toma, Provincia de Córdoba", en *XII Coloquio Internacional de Geocrítica*, Bogotá. Disponible en: <http://goo.gl/t25vQ9> (27/05/16).
- Podhajcer, Adil (s/d): *Poder, religión e imaginarios sociales en torno a lo milagroso. Estudio del Santo de Mailin*, tesis de Licenciatura en Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Podhajcer, Adil (2011): *La celebración del "Santito" de Mailin. Poder, religión e identidades en tiempos de luces y demonios*, Jerez, Editorial Académica Española.
- Serrano, Antonio (1945): *Los comechingones*, Córdoba, Imprenta de la Universidad Nacional de Córdoba.
- Stagnaro, Marianela (2008): "'Indígenas urbanos': identidades aborígenes emergentes en Córdoba", IX Congreso Argentino de Antropología Social, Posadas, Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Misiones.
- Stagnaro, Marianela (2009): "Política y movimiento indígena en Córdoba. Imaginarios, comunidades e instituciones en la (re)emergencia indígena local", VIII Reunión de Antropología del Mercosur, Buenos Aires, UNSAM.
- Stagnaro, Marianela (2011): "Representaciones escolares de 'lo comechingón' en Córdoba", *Revista del Museo de Antropología*, vol. 4, Nº 1, Universidad Nacional de Córdoba. Disponible en <http://goo.gl/olvZVC>.
- Stagnaro, Marianela (2014): *Casi desde la nada: Narrativas, organización y subjetividades en la reemergencia de originarios urbanos comechingones en la ciudad de Córdoba*, tesis de Maestría en Antropología, Universidad Nacional de Córdoba.
- Taboada, Constanza (2011): "Repensando la arqueología de Santiago del Estero. Construcción y análisis de una problemática", *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, XXXVI, Buenos Aires. Disponible en: <http://goo.gl/7ttRui>.
- Tamburini, Daniela y Maura Kufner (2006): "Procesos ecológicos y sociales de ocupación del espacio en la Sierra Chica de Córdoba, Argentina", *Gestión Ambiental*, Nº 12. Disponible en <http://goo.gl/l826ml>.
- Tell, Sonia e Isabel Castro Olañeta (2011): "El registro y la historia de los pueblos de indios de Córdoba entre los siglos XVI y XIX", *Revista del Museo de Antropología*, vol. 4, Nº 1, Universidad Nacional de Córdoba. Disponible en <http://goo.gl/dNTFec>
- Verasay, Raúl Enrique (2013): *Los hijos de Olayón. Nosotros los comechingones*, Buenos Aires, Libris.
- Viegas Barros, Pedro (2009): "Avances en la hipótesis de parentesco lingüístico sanaviron / lule- vilela", en *III Congreso de Culturas Originarias, Córdoba recuperando la conciencia aborígena*, Córdoba.
- Walsh, Catherine (s/d): "Interculturalidad crítica y pedagogía de-colonial: apuntes (des)de el surgir, re-existir y re-vivir", Disponible en <http://goo.gl/VKzWqt>.
- Zayat, Pol; Marianela Stagnaro, Javier Bornancini y Marcela Ferrer (2012): *Veo, veo... ¿Qué ves? Los imaginarios de docentes y estudiantes acerca de los "presos", "indígenas" y "pobres."*, Córdoba, Socialudos.

Páginas web

- <http://indigenas.bioetica.org/base/base5.htm>
- <http://actualidad.rt.com/sociedad/view/86111-indigena-argentina-vilela-tres-leones>
- <http://santiagoeducativo.ar.tripod.com/aborigenes.htm>
- <http://comechingonesdelpueblodelatoma.blogspot.com.ar/>
- <http://diaguitascacanos.blogspot.com.ar/>
- <http://www.mocase.org.ar/>

Videos

- Vilela. "Pueblo en Tránsito", https://youtu.be/Aec_HsjtCxc.
- Tonocoté. "La Huella", <https://youtu.be/Mf8ErTDkAg8>.
- "Toda esta sangre en el monte" (2012), <https://youtu.be/ygHFBFw4FN0>.



Pueblos indígenas en la Argentina
**Pueblos indígenas en Santiago
del Estero y Córdoba. Tejiendo
memorias con relatos actuales**